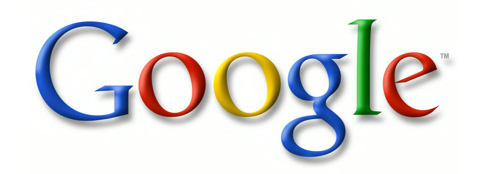
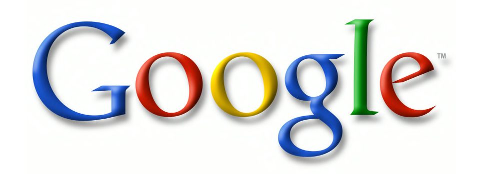







Geulinx'

Ethisches System

von

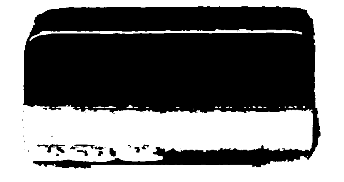
Dr. E. Göpfert.

Breslau.

Verlag von Wilhelm Koebner.

1883.



Geulinx'

Ethisches System

von

Dr. E. Göpfert.

Breslau.
Verlag von Wilhelm Koebner.
1883.

Arnold Geulinx*), der Hauptvertreter, wenn auch nicht Urheber des Occasionalismus — als solcher muss, wie Pfleiderer zeigt, der Franzose Ludwig de la Forge in seinem traité de l'esprit humain vom Jahre 1661 gelten, wenn man nicht etwa in letzter Linie Cartesius selbst als den eigentlichen Vater dieser Weltanschauung ansehen will — wurde 1625 zu Antwerpen geboren. Er studirte an der Universität Löwen Medicin und Philosophie und wirkte selbst 12 Jahre lang als Lehrer der Philosophie hochgefeiert an der genannten Universität. Im Jahre 1662 verlor er seinen Lehrstuhl, jedenfalls weil sich der kühne Forscher durch seine muthigen Angriffe auf die an der Universität herrschende aristotelisch-scholastische Lehrweise den Hass einflussreicher Gegner zugezogen hatte. Hierauf deutet auch die Nachricht des Abbé Paquot, eines Licentiaten zu Löwen hin, (um 1770), der Schulden und amtliche Zwistigkeiten als die Veranlassung nennt, die G. zur Flucht aus Löwen bestimmten (vergl. Kuno Fischer, Geschichte der neuern Philosophie Band I. Th. 2 p. 30). In seiner Noth — ex naufragio rerum suarum [1]) — wandte er sich nach Leyden, wo sich seiner der Theologe Abraham Heidanus annahm und ihn vor dem äussersten Elend schützte. Dem Einfluss dieses Mannes war es auch zu danken, dass G., nachdem er vom Katholicismus zum Calvinismus übergetreten war, die Erlaubniss bekam, an der Universität philosophische Vorlesungen zu halten, und nach dreijähriger, unentgeltlicher Wirksamkeit eine Pro-

---

*) **Anmerkung.** Während die obige Arbeit schon im Flusse war, erschien von E. Pfleiderer eine sehr beachtenswerthe Abhandlung über Geulinx, die für ein richtiges Verständniss und eine zutreffende Werthschätzung des Philosophen mit Energie und Geschick eintritt und auch im Besonderen manche durchaus neue Gesichtspunkte für die Beurtheilung unsres Philosophen bietet; vergleiche p. 24. vorstehender Abhandlung. Aber trotz der hohen Vorzüge der Pfleiderer'schen Schrift hielt der Verfasser obiger Monographie seine eignen Untersuchungen nicht für überflüssig, vornehmlich deshalb, weil er sich mit der Pfleiderer'schen Auffassung des Geulinx'schen Occasionalismus nicht einverstanden erklären kann und sich ferner eine systematische Entwicklung der Geulinx'schen Ethik mit Wahrung ihrer ganzen Eigenthümlichkeit — auch in Form und Sprache zum Ziel gesetzt hatte. Seine Anerkennung der Schrift Pfleiderers wird aber durch solche Abweichung durchaus nicht vermindert.

[1]) Ethica, dedicatio Philareti 12.

fessur erhielt. Doch nicht allzulange sollte er sich dieser glücklicheren Wendung seiner Verhältnisse erfreuen; ein früher Tod entriss ihn im Jahre 1669 magno bonorum omnium et genuinae sapientiae amantium dolore[2]) einer regen Thätigkeit.

Wie reich und vielseitig aber dieselbe gewesen war, beweisen die ziemlich zahlreichen Werke G'., die allerdings zum grössten Theil — mit Ausnahme der Saturnalia, Logica und des ersten Theils der Ethica — erst nach seinem Tode von dankbaren Schülern edirt worden sind. (Vergl. hierüber Ersch und Gruber, Encyklop. I. Sect. A — G. p. 229 ff.) Für uns sind namentlich zwei von Bedeutung: die Metaphysica vera et ad mentem peripateticam und Γνῶθι σεαυτὸν sive Ethica.

Den ersten Theil des letztgenannten Werkes: „Ueber die Cardinaltugenden" hatte G. mit einer Vorrede, datirt vom 27. Juli 1665, selbst schon herausgegeben, während sie vollständig erst 1675 von Cornelius Bontekoe, einem Freund und Schüler G'.,[3]) der in der Ethik öfters dialogisch als Philaretus eingeführt wird, edirt worden ist. Die Ausgaben, die uns jetzt wohl allein noch vorliegen, sind besorgt von J. Flender, Rect. und Prof. zu Zütphen,[4]) unter Mitwirkung von Abraham Hazeu, einem höheren Geistlichen, etwa nach unseren Begriffen Superintendenten, zu Oestgeest.[5]) Diese Aufgabe war um so schwieriger, als ein Manuscript fehlte, und man deshalb häufig nur auf Collegienhefte angewiesen war, die oft ungenau waren und vielfach über einzelne Punkte in Widerspruch standen.[6]) Dieser Ausgabe wurde auch ein libellus de passionibus animae oder tractatus ethico-physicus de animi et corporis passionibus earundemque certissimis remediis angefügt, der aus der Feder Nicolaus van der Meer, eines Predigers zu Zütphen, geflossen, aber von dem berühmten Bontekoe vollendet worden war. Es sollte diese Schrift als Ergänzung zur Abhandlung G'. über die Leidenschaften dienen, oder, wie der stolze Name sagt, ipsa ethicae totius Geulingianae quasi anima sein.

Auf die Bearbeitung der Ethik legt G. nach seiner eignen Angabe ein Hauptgewicht; sie ist, wie er selbst sagt, sein Lieblingswerk und von ihm selbst ins Belgische übertragen worden. Es bildet ihm diese Wissenschaft im Tempel der Philosophie den Plafond (laquearium, tectum), während der Abschnitt, welcher speciell von der Tugend handelt, als Kuppel (culmen, fastigium, coronis) das Ganze krönt.[7]) Wenn nun G. Metaph. 2 die Ethik zugleich mit der Geometrie, Arithmetik und Logik als einen Excurs der Metaphysik bezeichnet, so darf uns das nicht befremden; sie erscheint ihm offenbar insofern als solcher, als die sittlichen Forderungen auf den metaphysischen

---

[2]) Eth. dedic. Phil. 2. [3]) Eth. praefatio Flenderi 4. [4]) Z., eine Stadt in der Provinz Geldern. [5]) Ein (ehemaliges) grosses Dorf in Holland, eine Meile von Leyden gelegen (das Dorf scheint nicht mehr zu existiren). [6]) Eth. typographi salus. [7]) Eth. dedic. auctoris 2 ff.

Grundwahrheiten basiren, das Gebäude der Ethik demnach auf dem Fundament der Metaphysik sich erhebt. Die Metaphysik zeigt nun die Ohnmacht des Menschen Gott gegenüber, lässt ihn fühlen, dass er wenig, ja, fast nichts vermag. Hier ist also der Punkt, wo die Ethik einzusetzen hat, die Mündung des ethischen Stromes, wie G. sagt. Es folgt unmittelbar als erstes und höchstes ethisches Princip, das die ganze Moral umfasst: „Ubi nihil vales, ibi nihil velis,"[8]) oder wie es für den zweiten Theil des Ausspruchs auch heisst: „nihil gratis, nihil frustra faciendum est."[9])

Doch bevor wir das ethische System G'. zu entwickeln versuchen, ist es — wie aus dem Voranstehenden leicht ersichtlich — nothwendig, seine Metaphysik in ihren Grundzügen darzulegen, und zwar mit besonderer Berücksichtigung der Autologie oder, wie die Ethik sagt, der inspectio sui. —

Die metaphysischen Principien G'. wurzeln im Boden der cartesianischen Philosophie. Es existiren für ihn, wie für Cartesius, nur die beiden heterogenen Substanzen: Geist und Materie. Das Wesen des Geistes besteht im „Denken". Gott ist der absolute Geist, während die endlichen, geschaffenen Geister nur Arten des Geistes sind.[10]) Unser geistiges Wesen ist ein schlechthin einfaches, untheilbares.[11]) — Gegenüber der denkenden Substanz ist die Materie ein gedankenloses Ding (res bruta).[12]) Ihr kommt ursprünglich nur Ausdehnung[13]) zu, ja, sie ist diese selbst[14]) und erhält die „Bewegung", die ihr noch zukommt, erst von Gott.[15]) Die einzelnen Körper*) verhalten sich zur Materie ähnlich wie die endlichen Geister zum absoluten Geist, d. h. sie sind gleichfalls modi derselben.[16]) Denken kommt ihnen aber nicht zu und in Folge davon auch keine Wirksamkeit, denn es gilt als Princip: „Das vollbringst du nicht, wovon du nicht weisst, wie es geschieht."[17]) Fälschlicher Weise schreiben wir demnach der Sonne das Leuchten, dem Feuer die Wärme, dem Schweren das Fallen zu; alle diese Erscheinungen sind auf Gott als ihre eigentliche und letzte Ursache zurückzuführen.[18])

---

[8]) Metaph. 37. und oft in der Ethik. [9]) Eth. 145. A. Denselben Grundsatz formulirt ein späterer Herausgeber Eth. 130. A. quia ita est, ita etiam sit. Ich bemerke hier zugleich, dass die mit Buchstabenzeichen versehenen Noten der Ethik bei der Darstellung des metaphysischen und ethischen Systems keine Berücksichtigung gefunden haben, da sie sich leicht, wie schon bekannt, als Interpolationen eines späteren Herausgebers erkennen lassen; so z. B. 34. A. f. quod in versione belgica „autor" hoc modo expressit elegantissime etc. vergl. auch 48. A. a, 74. A. c. und öfter. [10]) Metaph. 116. mentes particulares non sunt mens, sed mens eo usque (nec enim cognoscunt simpliciter aut volunt), sed cum certo limite. 56. A. sumus modi mentis. [11]) Metaph. 24, Eth. 111. A, 171. [12]) Metaph. 40. und öfter. [13]) Metaph. 32. und öfter. [14]) Annotata majora 65. [15]) Metaph. 84. [16]) 56. [17]) Metaph. 27. Eth. 113. Quod nescis, quomodo fiat, id non facis und öfter. [18]) Eth. 115.

Anmerkung. Zu beachten ist — worauf auch schon Grimm: Arnold Geulinx' Erkenntnisstheorie und Occasionalismus, Jena 1875. aufmerksam gemacht hat — dass G. das corpus generaliter sumtum, auch simpliciter dictum, worunter er die Ausdehnung oder den Raum versteht, von dem corpus particulare — den Einzelkörpern unterscheidet, vergl. Metaph. 50 ff.; die letzteren nennt er Annotata majora 69 corporea, Metaph. 117. aliquid corporis.

Auf diese Weise hat nun G. die Körperwelt und die Welt des Geistes vollständig von einander geschieden, eine unübersteigbare Kluft ist zwischen beiden befestigt, eine gegenseitige Influenz ist bei der totalen Verschiedenheit beider Substanzen nicht möglich.

Nun sehen wir aber in der That bei dem Menschen eine Vereinigung von Körper und Geist vollzogen, [19]) ein Wechselverkehr zwischen beiden findet bei ihm statt. Mensch sein heisst von einem Körper afficirt werden und wieder auf ihn wirken. [20]) Oder mit anderen Worten: Wir können täglich die Erfahrung machen, dass auf Intentionen unsres Willens hin gewisse Veränderungen in der Körperwelt vorgehen, und dagegen den Bewegungen in dieser — Vorstellungen in unsrer Seele entsprechen.

Zunächst bin ich mir klar bewusst, [21]) dass trotz der verschiedenartigsten Perceptionen, die in meiner Seele stattfinden, die Identität meines Ich gewahrt bleibt. Von meinem eignen Geist stammen diese Vorstellungen nicht, denn ich weiss mit Bestimmtheit dass sie nicht von meiner Spontaneität, sondern von Zeit und Umständen abhängen. Von einem Körper können sie naturgemäss nicht erregt werden, denn Körper können ja nicht in mein Ich eingehen, da es keine Theile hat, und gesetzt auch sie könnten es, so stehen doch Ausdehnung und Bewegung — die einzigen Attribute des Körpers — in keiner Proportion zur Hervorbringung von Gedanken. Die Ursache derselben muss demnach in einem andern „denkenden und wollenden Wesen" liegen. Drei Möglichkeiten sind nun denkbar: Dieses Wesen erzeugt die Vorstellungen direkt durch sich selbst, oder durch Vermittlung meines eignen Geistes, oder es bedient sich eines Dritten als Mittel. Die beiden ersten Fälle sind nicht möglich, da meine Gedanken mannigfaltig sind, jene beiden Wesen aber absolut einfach; es bleibt sonach nur das Dritte, — die Körperwelt übrig, welche jenem Wesen als Mittel dient, Vorstellungen in unsrem Geist hervorzurufen, denn ausser Geist und Ausdehnung existirt ja nichts. Aber die Ausdehnung an sich kann wegen ihrer Gleichförmigkeit noch nicht als Mittel dienen, wodurch jene mannigfaltigen Modificationen der Gedanken in unsrem Geist veranlasst werden, erst wenn die Bewegung hinzutritt, wird sie ein solches, wenn auch immerhin ein ungeeignetes. [22])

Es ist sonach kurz gesagt die Körperwelt in dem Wechsel und Wandel ihrer Erscheinungen, deren sich jenes denkende und wollende Wesen, worunter die Gottheit

---

[19]) Metaph. 202. Der Mensch ist nicht corpus animatum et rationale, nicht corpus cum mente, sondern mens cum corpore, incorporata mens. [20]) 35. Id enim est hominem esse, a corpore aliquo pati et vicissim in corpus illud agere, vergl. auch Eth. 286. [21]) Metaph. 25 ff. [22]) Metaph. 31. Annot. majora 75, Metaph. 117. ineffabili illa operatione, quae per corpus et motum (inidonea prorsus de se et inepta et bruta instrumenta) cogitationes in nobis diversissimas excitat, etc.

zu denken ist, als Mittel bedient, Gedanken in uns hervorzurufen. Diese Wirksamkeit aber ist und bleibt ein Wunder.

Unter der Zahl der Theilkörper finde ich ferner einen, der mit meinem Ich enger verbunden ist; ich nenne ihn den meinigen, weil er das einzige Mittel ist, wodurch ich die Erscheinungswelt in ihrer verschieden geordneten Bewegung erfasse, und — wie wir später [23]) sehen werden — gewisse Veränderungen, die in ihm vorgehen, mit meinen Begehrungen correspondiren.

Aber wie ist es möglich, dass die äussere Welt in mich eingeht?

Sie selbst kann sich nicht in mich einführen, denn sie ist nur ein brutum, es kommt ihr nur Bewegung und Ausdehnung zu; sie kann die Erscheinung (speciem) bloss bis an meinen Körper bringen, afficirt denselben, und damit hat sie die Grenze erreicht, über die sie nicht hinweg kann. [24]) Auch mein leibliches Auge leistet das nicht an sich; es reflectirt nur die äusseren Objekte wie ein Spiegel, macht einen Eindruck im Gehirn, wie in einem Wachse. Aber das Bild, welches so entsteht, ist doch immer etwas Materielles und muss erst mit Bewusstsein wahrgenommen werden; erst dieser Process heisst „sehen." [25])

Der letzte Schritt bleibt demnach der Gottheit vorbehalten; sie führt die mannigfaltigen Bilder der Erscheinungswelt durch Vermittlung unseres Körpers in uns ein und ruft so die reiche und bunte Welt des Bewusstseins in uns hervor. [26])

Es geht demnach das Leiden (passio) von Seiten der Körperwelt, worein G. die eine Seite der menschlichen Natur setzt, nicht unmittelbar von dieser aus, sondern ist in letzter Instanz auf die Gottheit zurückzuführen. [27]) —

Auf der anderen Seite sehen wir nun, dass gewissen Willensrichtungen gewisse Bewegungen in der Körperwelt entsprechen. Wie verhält es sich damit? [28])

Natürlich gehen die Menschen in ihrer Thorheit nicht soweit, dass sie behaupten, irgend ein Gebilde der reichen Erscheinungswelt geschaffen zu haben, auch vindiciren sie sich nicht den Bau des menschlichen Leibes, [29]) dagegen nehmen sie die unbedingte Herrschaft über ihren eignen Körper für sich in Anspruch und behaupten zunächst, denselben ganz nach eigner Willkür bewegen zu können.

Allein auch diese Bewegung der Glieder liegt nicht in ihrer Macht. Denn 1) wissen sie nicht, wie jene zu Stande kommt und 2) ist dieselbe nach Raum und Zeit determinirt.

---

[23]) Vergl. p. 8 und 9. [24]) Eth. 141, 133. A. [Nimirum species illa, ut est in ipsis rebus corporeis, non potest esse nisi impulsus — impulsus ergo ille tantum afficit corpus. [25]) Eth. 128 ff. — signum illud oculis percipere, cognoscere, id demum videre est. [26]) Metaph. 120, Eth. 287, 288. [27]) Metaph. 34. [28]) Eth. 110 ff. [29]) Eth. 112. Proinde reprehendenda est scurrilis illa quorundam in vernacula nostra lingua locutio, qua eum, qui prolem forte genuit, puerum vel pueros fecisse dicunt.

Was den ersten Punkt anlangt, so gilt der oben angeführte Grundsatz: „Das thust du nicht, wovon du nicht weisst, wie es geschieht.“ Bezüglich der Fortpflanzung der Bewegung aber aus dem Gehirn in die Nerven und Muskeln unseres Körpers sind wir einzig und allein auf die Experimente der Physiker und Anatomen angewiesen, bewegen uns auf dem schwankenden Boden der Vermuthung, und unsre ganze Kenntniss in dieser Beziehung beruht auf dürftiger Empirie, ist also ein Wissen a posteriori, das uns bei der Ausführung der Bewegung nicht zu unterstützen vermag, ja, die Bewegung ist früher da, als wir uns überhaupt nur über dieselbe klar geworden sind.

Was den zweiten Grund betrifft, so gilt das Axiom: „Was durch den Willen eines Andern determinirt ist, steht nicht in deiner Macht.“ [30]) Bei Gelähmten können wir aber die Erfahrung machen, dass bei gleicher Intention des Willens doch nicht dieselbe Bewegung der Glieder erfolgt, wie dies in früheren Fällen stattfand, während auf der andern Seite bei Epileptikern die Bewegung gegen den Willen der Betreffenden da ist. Beweis genug, dass wir nicht Herren unsrer Bewegung sind.

Mit ganz demselben Recht, mit welchem wir uns diese anmassen, könnten wir auch behaupten, der Homer, die Mauern der Semiramis oder die Pyramiden seien unser Werk. [31])

Sowenig wir aber im Stande sind, unsern eignen Körper zu bewegen, ebensowenig kann unsre Thätigkeit auf andere Körper übergehen. Die Bewegung der Objekte, die unsren Absichten entspricht, ist nicht unser Werk, da sie gar nicht von unsrem Willen abhängt. Wir können beobachten, dass bei gleicher Willensbestimmung die Bewegung gewisser Gegenstände nicht wie zuvor erfolgt, und andere Körper, wie die Gestirne, die Wolken, das Meer liegen ganz ausser dem Bereich unsres Einflusses. [32])

Die Ursache für die Bewegung der Aussendinge ist demnach nicht in mir, sondern ausser mir zu suchen, in einem denkenden Wesen, das die Gesetze der Bewegung kennt — in der Gottheit. Der absolute Machtwille derselben ist es, der meine nur „immanente Thätigkeit“ ganz nach freiem Belieben auf meinen Körper oder auf andere Objecte sich erstrecken lässt, der ihr die Kraft verleiht, die sie von mir nicht erhalten kann, und auf wunderbare Weise eine Verbindung hergestellt hat zwischen ihr und der Bewegung, die sie nach Aussen begleitet. Die Sphäre meines Handelns ist und bleibt so immer nach G. mein eigenes Ich, über seine Grenzen geht jenes nicht hinaus [33].) —

---

[30]) Eth. 120. Quod alterius arbitrio definitum est, in id nihil tibi juris esse scias. [31]) 115. [32]) Eth. 124 ff. [33]) 122. A. Actio mea non proprie extra me dimanat, tota semper in me sistit et haeret. Eth. 122. Etiamsi forte alius quispiam sit, qui inconsulto meo, sed arbitratu suo, actionem meam ad corpus aut aliud quippiam pertinere velit et volendo faciat, ut pertineat etc. Von einem transfundi (actionis) in den Körper kann nur

Wie denkt sich nun G. diese Wirksamkeit Gottes, und wie sucht er sie mit dem freien Willen des Menschen zu vereinbaren?

Charakteristisch sind in dieser Beziehung zwei Vergleiche.

Wenn ein Kind, sagt G.,[34]) in der Wiege ruht und die Bewegung derselben will, so erfolgt dieselbe oft, aber nicht, weil es das Kind will, sondern weil der Wille der dabeisitzenden Mutter oder Amme, welche die Bewegung (modo quodam loquendi) ausführen kann, mit dem Wunsche des Kindes zusammentrifft. Dieser Vergleich hinkt allerdings, wie G. ausdrücklich bemerkt, wenn wir ihn auf das Verhältniss Gottes zur Welt anwenden, insofern als dort die Mutter oder Amme genau genommen die Bewegung des Schaukelns nicht ausführt, sondern Gott, und auch das Kind die Mutter zur Bewegung veranlasst, während in der Anwendung des Bildes mein Wille den Beweger nicht bestimmt, meine Glieder zu bewegen; sondern derjenige, welcher der Materie Bewegung verliehen und Gesetze in sie gelegt hat, der hat auch zugleich meinen Willen gebildet. Daher hat er die an sich grundverschiedenen Dinge: die Bewegung und meinen freien Willen, so mit einander verknüpft, dass wenn mein Wille will, die gewünschte Bewegung erfolgt, und dagegen, wenn die Bewegung da ist, der Wille sie will, ohne jeden gegenseitigen Einfluss und ohne alle wechselseitige Causalität: Wie zwei Uhren,[35]) die genau unter sich und nach dem Sonnenlauf gerichtet sind, vollständig zusammen schlagen, ohne jede innere Causalität, sondern lediglich und allein, weil sie die Kunstfertigkeit desselben Meisters gebaut hat: so begleitet die Bewegung der Zunge unsren Willen zu sprechen, und umgekehrt dieser jene Bewegung. Es findet durchaus keine gegenseitige Abhängigkeit beider von einander statt, sondern der höchste Künstler hat beide Vorgänge so wunderbar zusammengeordnet.

Aus diesen Erörterungen erkennen wir nun mit Deutlichkeit, dass G. den Gegensatz zwischen körperlicher und geistiger Substanz mit äusserster Consequenz festgehalten und mit grösster Schärfe durchgeführt hat. Beide stehen in einem diametralen Gegensatz; jede derselben bildet eine in sich abgeschlossene Sphäre von Thätigkeiten,[36]) und eine

---

tropisch und figürlich gesprochen werden, insofern die beabsichtigten Bewegungen der Thätigkeit „folgen“ oder sie „begleiten“. Vergl. Eth. 123. A. illa, quae in corpus recipitur actio non mea, sed motoris actio est.

[34]) Eth. 123. Sicut pusio in cunis suis conditus, si eas agitari velit, saepe agitantur; non quia ipse hoc vult; sed quia mater vel nutrix, quae assidet, quaeque (modo quodam loquendi) id praestare potest, id etiam ipso volente praestare vult. 155. A. [35]) Eth. 124. A. Sicut duobus horologiis rite inter se et ad solis diurnum cursum quadratis, altero quidem sonante et horas nobis loquente, alterum itidem sonat et totidem nobis indicat horas: idque absque ulla causalitate, qua alterum hoc in altero causat, sed propter meram dependentiam, qua utrumque ab eadem arte et simili industria constitutum est: sic v. g. motus linguae comitatur voluntatem nostram loquendi, et haec voluntas illum motum: nec haec ab illo, nec ille ab hac dependet, sed uterque ab eodem illo summo artifice, qui haec inter se tam ineffabiliter copulavit atque devinxit. Vergl. auch 155. A.

[36]) 126. A. nostra actio in nobis et earum actio in illis sistit.

Beziehung beider auf einander findet nur durch die Gottheit statt. Diese Wirksamkeit Gottes ist geheimnissvoll, aber sie ist eine Thatsache und so wenig zu leugnen als die, dass das Eisen nach dem Magnet strebt. —

Besinnen wir uns nun, was dem Menschen bei dieser scharfen Trennung der beiden Gebiete geblieben ist! Selbst die Bewegung der eignen Glieder ist ihm entzogen, nicht die Zunge bewegt sich auf seinen Willen hin. Würde es doch in der That kein grösseres Wunder sein, wenn der Erdball erbebte, sobald der Mensch das Wort „Erde" ausspricht, als wenn die Zunge in seinem Munde zittert. Denn die Erde und ihre Bewegung steht in keinem andern Causalnexus mit unserm Willen als die Zunge und ihre Bewegung. Das eine hat Gott gewollt, das andere versagt.[37]) Nichts weiter kommt uns zu als „Erkennen und Wollen",[38]) ein durch Gott gewirktes Erkennen der Aussenwelt, respective eines Theils derselben und ein „energisches Wollen," das Gott ganz nach seinem freien Belieben nach Aussen hin zur That werden lässt. Er ist der absolute Herr über Leben und Tod; er hat dem Menschen das Leben gegeben und ihm auf Erden zu bleiben befohlen, bis er selbst ihn abruft. Es ist demnach der Mensch ein blosser Betrachter der äusseren Welt, ein Beschauer der Maschine, Zuschauer auf der Weltbühne, ohne selbst thätigen Antheil an der Handlung zu nehmen, unter allen staunenswerthen Wundern, welche die Gottheit ihn schauen lässt — selbst das grösste Wunder.[39])

Diese Resultate, zu denen die Selbsterkenntniss geführt hat, haben für G. eine solche Gewissheit, dass an sie nicht die apodictische Beweiskraft der mathematischen Sätze streift; sie bilden die Grundlage für seine ganze Ethik.[40]) Das alte Wort: „Erkenne dich selbst!", dessen praktische Folge ist: „Gieb dich selbst auf!" tönt wie ein Gruss aus Himmelshöhen an die Menschen und würde sich weit mehr zur gegenseitigen Grussformel unter ihnen eignen, als der egoistische Gruss: „Guten Morgen! Gute Nacht!"[41]) Denn die Selbstprüfung führt uns ja ein in die Tiefen unserer gänzlichen Ohnmacht, lehrt uns die Grösse der göttlichen Allmacht kennen, zeigt uns, dass Alles ausser Gott uns entzogen werden kann.[42]) Wo du aber nichts vermagst, da sollst du auch nichts wollen, d. h., da du in der Welt machtlos dastehst, so entsage ihr! Aufgeben

---

[37]) Eth. 140. [38]) 108. nihil nostrum est praeter cognoscere et velle. 111. ego sola cognitione volitioneque definior. 260. efficaciter velle. [39]) 125. sum igitur nudus speculator huius machinae; in ea nihil ego fingo, vel refingo: nec struo quidquam hic, nec destruo; totum id alterius cuiusdam opus est. 133 nudus sum huiusce mundi contemplator: spectator sum in hac scena, non actor. 141. inter stupenda dei miracula, quorum me in hoc mundo spectaculo dignatur, ego ipse spectator, maximum eius sum et iuge miraculum. [40]) Eth. 35. A. sine autem illa sui cognitione nihil de rebus moralibus boni verique statui potest; nam ex inspectione sui tota ethica omnesque obligationes derivantur. Vergl. auch 139. [41]) Eth. 108. [42]) Metaph. 89. omnia a nobis possunt auferri praeter solum deum.

des eignen Selbst und völlige Hingabe an Gott — das sind folglich die beiden Grundsäulen, auf denen die Tugend ruht.[43]) —

Die Tugend ist aber für G. nicht eine durch häufige Uebung gewonnene Virtuosität (habilitas) im Guten, denn die einzelnen guten Handlungen sind früher da als diese, und jene Leichtigkeit im guten Handeln ist eine natürliche Folge der steten Uebung und eine Belohnung der Tugend selbst.[44]) Im Moment, mit einem Schlage kann ein voraus böser Mensch im Vollbesitz der Tugend sein — wenn er sein der Vernunft bisher abgewendetes Gemüth dieser zuwendet.[45]) Sobald er diesen Entschluss gefasst hat, ist er tugendhaft, wenngleich allerdings noch eine gewisse Fertigkeit in der Tugendübung dazu gehört, dass er in der menschlichen Gesellschaft als ein Tugendhafter anerkannt wird. Näher definirt nun G. die Tugend als die „Liebe zur Vernunft." Mit feinster Akribie unterscheidet er hierbei die verschiedenen Arten der Liebe und charakterisirt diejenige, welche bei dem Tugendbegriff in Frage kommt — im Unterschied von jener, die sich in weichen Empfindungen und zarten Affecten des menschlichen Gemüthes äussert (amor passio oder amor affectionis) — näher als jene thatkräftige und energische Liebe (amor effectionis)[46]), die sich in dem Entschluss äussert, der Vernunft zu gehorchen. Beide Arten der Liebe sind im Grund verschieden, doch kann die eine die andere in gewissen Verhältnissen und unter gewissen Bedingungen als Blüthe treiben.[47]) Genauer bestimmt ist demnach für G. die Tugend: jener von aller Selbstsucht freie, aus reiner Liebe zur Vernunft entsprungene Vorsatz, die Gebote derselben zu erfüllen.[48]) — Den Begriff der Vernunft, wie schon voraus den der Liebe, definirt G. nicht, weil beide Begriffe als Gegenstände der inneren Anschauung keiner Definition bedürfen.[49]) Sie ist ihm der Ausdruck des göttlichen Willens, das Gesetz der Gottheit und das Bild derselben, das allerdings oft verhüllt ist; aber durch eine gute Ethik wird der Schleier gelüftet.[50]) Ihr eigentliches Gebiet ist die Moral;[51]) hier ist sie absolute Herrscherin, hier ist sie autonom; in ihrer Erhabenheit und fleckenlosen Reinheit bleibt sie unberührt von der

---

[43]) Eth. 146. A. Nihil igitur velle, quod ad conditionem nostram pertinet, eam totam relinquere ei, in cuius potestate est, hoc vero est se ipsum despicere, hoc est virtutem in humilitatis inconcusso fundamento aedificare. [44]) 39 ff. [45]) Eth. 43; 270. tract. I. dicebamus, virtutem totam haberi posse simul et semel, non opus esse longa die, non multo zephyro et hirundine multa, ut virtutem consequamur: eam posse iam nunc, hoc momento haberi, scil. ut quae consistat in hoc uno: faciam quod iubet ratio. [46]) 15. amor affectionis est quaevis in humana mente suavitas; amor autem effectionis est quodvis firmum propositum. [47]) 15, 19. A. [48]) Eth. 267. tota essentia atque natura (virtutis) in hoc uno absolvitur, efficaciter volo id unum facere, quod iubet ratio. [49]) Eth. 27, 28; Logica 430. capitalis regula definitionum: Quae satis clara sunt, definiri non debent. [50]) Eth. 28, 29. A. 322. [51]) Eth. 66. A. Proprius locus et velut domus atque familia rationis est ethica — in rebus ethicis dedita opera versatur et totam se quasi effundit: ut proinde haec domus eius merito dici possit — in rebus moralibus absolute praecipit ratio aut vetat, nulla interposita conditione.

Handlungsweise der Menschen.[52]) — Zu beachten ist noch bei dem Tugendbegriff G., dass unser Philosoph die Tugend als die Liebe zur Vernunft und nicht sowohl als die Liebe zu Gott selbst gefasst haben will. Er fühlt sich hierzu veranlasst, weil der Vorsatz, Gott überhaupt gehorchen zu wollen, geradezu thöricht ist;[53]) denn Gott ist der absolute Herr über die ganze Schöpfung, seinem starren Willen muss sich Alles mit unabänderlicher Nothwendigkeit beugen: „Du magst wollen oder nicht, du wirst gehorchen.“[54]) Aber dem Vernunftgesetz, das Gott in uns gelegt hat, gehorchen nur die Guten. Sodann ist aber auch die Gottheit in ihrer Erhabenheit streng genommen für unsre Liebe unerreichbar; diese kann sich deshalb nur auf die Erfüllung des göttlichen Gesetzes erstrecken und muss hierbei stehen bleiben.[55])

Von der Tugend als solcher unterscheidet G. treffend die einzelnen Pflichten,[56]) welche wir allein im Auge haben, wenn wir im Plural von „Tugenden“ sprechen. Dieselben brauchen durchaus nicht auf dem Boden der Tugend erwachsen zu sein,[57]) sie können vielmehr in dem Naturell der Betreffenden, oder in Zufälligkeiten jeglicher Art ihren Grund haben, ja, sie können sogar blosse Larven der Tugend sein. Jene dagegen ist eine (una), untheilbar (individua) und gleichwerthig (aequabilis), denn alle Handlungen müssen ja aus dem „einen“ Vorsatz entspringen, die Gebote der Vernunft, deren Wage im Gleichgewicht schwebt, in allen Stücken zu erfüllen;[58]) derselbe kann in keinem Fall eine Ausnahme erleiden, weil sonst die Willkür eintritt,[59]) und muss sich in allen Verhältnissen — den kleinsten wie den grössten — mit gleicher Kraft und Stärke geltend machen.[60])

Diese Einheit und Untheilbarkeit der Tugend hindert aber nicht, in ihr 4 Momente

---

[52]) Eth. 20. nihil ei seritur aut metitur, cum nos bene agimus; nihil ei detrahitur, cum male. 21. ipsam rationem sordes tuae temerare non possunt. [53]) 30. [54]) Eth. 31. absolutae illi, verae et rigidae dei voluntati parere velle, est actum agere: velis nolis, parebis. [55]) 30. dicere debemus, virtutem amore illo obedientali, in quo natura eius absolvitur, non tendere in deum usque, sed ante deficere sub ipso nimis excelso atque sublimi, quam ut amore nostro attingi possit et in lege eius seu ratione stare atque terminari. Vergl. auch 21 und A. [56]) Eth. tract. secund. prooemium und 259. [57]) 262. officium virtutis saepe sine virtute, et virtus saepe sine officio, imo cum deficio reperitur. 261. sic multi abstinent iniuria et saevitia, quia natura molles, mites et ad miserationem proni sunt — patet autem facile, et virtutem in deficio subinde reperiri — per ignorantiam (ut cum filius patrem commilitonem occidit in bello iusto, putans esse hostem). [58]) Eth. 268. seclusis enim mente ac cogitatione omnibus a virtute officiis, unum quid simplexque apparet, quod in alia resolvi non possit, nempe propositum faciendi, quod iubet ratio. Vergl. auch 422. [59]) 262. virtus individua nobis dicitur, quia una virtus sine alia esse non potest, sed necessario, ubi una est, ibi omnes, ubi una aliqua non est, ibi nulla. 264. certissima ratione convincimur, virtutem illam, quae ab alia divelleretur, non virtutem fore, sed libidinem vergl. auch 418 ff. „Chreia philosophica super hac sententia, qui unam habet, omnes habet virtutes.“ [60]) 265. alia virtus alia virtute non maior: si enim hoc foret, minor virtus non virtus, sed vitium esset: incumbit enim nobis facere quam optime possumus — si ergo quid minus fecerimus, in vitio erimus.

(proprietates) zu unterscheiden, die G. Cardinaltugenden nennt. Sie quellen „unmittelbar“ aus der Tugend hervor und sind von jeder Tugendübung unzertrennlich.[61])

Die erstgeborene Tochter der Tugend ist die Sorgfalt (diligentia). Sie leiht der Stimme der Vernunft das aufmerksame Ohr und besteht in der Abkehr von den äusseren und sinnlichen Dingen und in der stillen Einkehr des Geistes in sich selbst, in der beständigen Flucht aus dem Geräusch der lärmenden Aussenwelt in das stille Heiligthum des Geistes, um in jedem gegebenen Fall das Orakel der Vernunft, das nur hier vernommen wird, zu befragen.[62]) Diese ist der Prüfstein, der dir von Haus aus mitgegeben ist, das Tribunal, vor das du selbst das Höchste, Erhabenste und Heiligste zu ziehen berechtigt bist, wenn schon du immer eingedenk sein musst, dass Vieles die Fassungskraft des menschlichen Geistes übersteigt und nicht mit den Gewichten deiner Vernunft gewogen werden kann.[63]) Und wenn du ihr Bild geschaut, wo es dir klar und hell — nicht verdunkelt durch Vorurtheile, Leidenschaften und Begierden — entgegengestrahlt hat, dann wird es dir selbst aus dem Brunnen des Demokrit entgegenleuchten.[64]) Wenn du sie aber in ihren Keimen nicht beachtet hast, dann verweigert sie dir stolz — gleich einem hochherzigen Mädchen — das Beilager im Ehebette der Philosophie.[65])

Unabhängig von der Sorgfalt und unmittelbar[66]) aus reiner Liebe zur Vernunft entspringt zweitens der Gehorsam (obedientia), der unbekümmert um Sitte, Gewohnheit, Beifall und Autorität der Menschen allein den Geboten der Vernunft nachkommt.[67]) Erfüllt der Mensch dieselben, macht er sich zur Maxime, zu thun, was jene fordert und zu unterlassen, was sie verbietet, so dringt er zur höchsten Freiheit hindurch, denn er hat ja den Willen der Vernunft zu dem seinigen gemacht; sein eigner, jetzt allein durch die Vernunft bestimmter Wille bildet die absolute Norm seines Handelns.[68]) Er ist frei, selbst wenn er die niedrigsten Sclavendienste zu verrichten gezwungen wäre; er gehorcht seinem Herrn, nicht weil dieser es befiehlt, sondern weil er selbst es will,

---

[61]) 47. Virtutes cardinales sunt proprietates virtutis, quae proxime et immediate ab illa dimanant et ad nullam externam circumstantiam speciatim referuntur oder Eth. tract. II. prooemium 2. quibus (v. c.) proinde virtus nunquam, quotiescunque officio aliquo suo ac munere defungitur, destitui potest. [62]) Eth. 50. in mentis ad rationem attentione, auscultatione defixa et alta, diligentiam repono: quae proinde est mentis a rebus extra se positis in se, in adyta sua, iugis quaedam et profunda recessio ad consulendum, quolibet occurrente negotio, sacrum hoc rationis oraculum. Partes diligentiae — sunt duae, aversio et conversio: aversio, inquam, mentis a rebus externis et sensibilibus — et conversio mentis intra se ipsam. [63]) 51, 52. [64]) 53. [65]) 54. A. [66]) Eth. 65. (diligentia et prudentia) sunt quidem conditiones obediendi, sed non causae; nam sola causa obediendi est amor. [67]) 69. [68]) 74. Fructus obedientiae est libertas. 76. nemini enim servit, qui rationi servit, sed liberrimus est hoc ipso: facit quod vult, quod non vult, non facit; et tantum facit ac non facit, quantum ipse constituit, non citra, non ultra, ne latum unguem quidem; in quo sane consistit summa libertas).

da die Vernunft unter den gegebenen Verhältnissen Gehorsam verlangt.[69]) Aber diese höchste Freiheit, zu der der Mensch nur dadurch emporgestiegen ist, dass sein eigner Wille in dem Vernunftwillen vollständig aufgegangen ist, muss naturgemäss auf der anderen Seite zugleich wieder die strengste Gebundenheit an das göttliche Gesetz sein; ja, gerade darin besteht ihr Wesen, und die absolute Freiheit kommt nur Gott zu.[70])

Die dritte Tochter der Tugend ist die Gerechtigkeit (justitia). Sie besteht in einer den Vorschriften der Vernunft vollständig adäquaten Handlungsweise, in der striktesten Befolgung der Vernunftgesetze, mit ängstlicher Vermeidung des „Zuviel" und des „Zuwenig",[71]) und hat zwei Theile, von denen die Reinheit (puritas) das „Uebermass" abschneidet, die Vollendung oder Vollkommenheit (perfectio) den „Mangel" ergänzt,[72]) so dass nun das richtige Mass (satietas) übrig bleibt.[73]) Denn das Wesen der Dinge gleicht den Zahlen, deren Charakter durch Addition und Subtraction geändert wird.[74]) Hat der Mensch nur ein Jota mehr oder weniger gethan, als die Vernunft mit unerbittlicher Strenge fordert, so ist er ein Rebell gegen Gott und die Vernunft, ein Sünder; er hat vielleicht fast gehorcht, aber „fast" gehorchen ist eben noch nicht gehorchen. Er gleicht dem Schiffbrüchigen, der Angesichts des Landes, im Hafen selbst, Schiffbruch gelitten hat, aber ja doch immerhin gestrandet ist.[75])

Die jüngstgeborene Tochter der Tugend ist die Demuth (humilitas).[76]) Sie ist die Wurzel der Ethik[77]) und besteht in dem Aufgeben des eignen Selbst aus Liebe zu Gott und der Vernunft.[78]) Sie hat zwei Seiten, die Selbsterkenntniss oder Selbstprüfung (inspectio) und die Entsagung oder Selbsterniedrigung (despectio).[79]) Die letztere ist der Haupttheil der Demuth, sie bildet die nothwendige Ergänzung der ersteren und liegt in ihrem Schoosse verborgen.[80]) Ihr Wesen beruht in dem Aufgeben des egoistischen Ich mit seinen Wünschen und Wollen und in der unbedingten Hingabe an Gott und die göttlichen Gebote. Sie löst den Menschen los von allen irdischen Sorgen und weiht ihn Gott zum Eigenthum.[81]) Unberührt vom Staub der Endlichkeit, frei von jedem

---

[69]) Eth. 77, 78. [70]) 78. A. servit (vir bonus) deo et rationi, atque in ea servitute sola eius consistit libertas vergl. auch 169 A. [71]) Eth. 82. Iustitia est praecisio eius quod nimis et eius quod minus est ab actionibus illis, quas obedientia praestat. [72]) 85. Puritas resecat quod nimis est: estque velut dexterum brachium iustitiae, quo gladium portat: Perfectio supplet quod minus est: estque velut sinistra manus, quae statera instruitur. Id quod nimis est, vocatur vitium per excessum; id quod minus est, vocatur vitium per defectum. [73]) 95. Fructus iustitiae est satietas: quia enim iustitia pariter et quod redundat et quod deficit ab actionibus resecat, eo illas redigit, ut satis sint, seu satisfactiones sint. [74]) 88. A. 93. [75]) 94. [76]) Eth. 104. [77]) 24. A. [78]) 99. Humilitas est contemptio sui prae amore dei ac rationis; contemptio, inquam, non positiva, sed negativa. G. setzt verschiedene Ausdrücke und Wendungen dafür 107. incuria sui, neglectus sui 216. A. sui derelictio. — 101. de se non laborare, se non curare, nullam sui prae amore rationis rationem ducere. 103. se deserere, a se penitus recedere. 103. A. se negligere. 105. omnem sui contemplationem abiicere et resecare. 147. se eiurare. [79]) 107. [80]) 291, 144, 145. [81]) 181.

eignen Dienst, frei von den drückenden Fesseln der Weltliebe und des Eigennutzes fühlt er sich als ein Sclave Gottes.[82]) Mit stiller Resignation ergiebt er sich in Gottes Hand, in der er ja ist, er mag es wollen oder nicht.[83]) Kein anderes Gesetz existirt für ihn als: „Folge Gott, diene Gott!"[84]) Da nun die Demuth, indem sie sich selbst aufgiebt, das Aeusserste leistet, was überhaupt denkbar ist, so kann über sie hinaus die Tugend keine Steigerung mehr erfahren.[85]) Darum erscheint sie als die Fürstin unter den Cardinaltugenden, als die Krone derselben.[86]) Durch sie werden erst die drei übrigen Tugenden zu schönen Göttinnen, zu anmuthigen Grazien, die uns — nachdem sie jetzt selbst alle Eitelkeit und Selbstsucht abgestreift haben[87]) — wenn wir ihnen folgen, zu kleinen Göttern erheben.[88])

Was nun die Zeitfolge ihrer Geburt betrifft, so scheint es den neckischen Schwestern Vergnügen zu machen, mit uns ihr Spiel zu treiben und uns in liebenswürdiger Weise über ihr Alter zu täuschen. Als die älteste derselben kann man z. B. die Demuth begrüssen, insofern derjenige, welcher die Stimme der Vernunft klar und deutlich vernehmen will, der Stimme des eignen Selbst das Ohr verschlossen haben muss, worin das Wesen der Demuth besteht. Und so sind noch andere Betrachtungsweisen möglich; doch erscheint die aufgestellte Ordnung als die einfachste und zugleich naturgemässe.[89])

Im Unterschied von den eben behandelten Cardinaltugenden bezeichnet G. die einzelnen tugendhaften Handlungen, welche aus der Tugend als solcher entspringen, als partikulare Tugenden.[90]) Sie sind von einander — wie sich aus der Ausführung p. 12. mit Nothwendigkeit ergiebt — nicht zu trennen, und eine andere Ansicht hierüber kann nur auf einer Verwechslung der einzelnen Pflichten mit der Tugend selbst beruhen.[91]) Er unterscheidet in dem besonderen Abschnitt über die particularen Tugenden solche in Beziehung auf uns (Enthaltsamkeit und Tapferkeit), auf Gott (Frömmigkeit, Religion), auf unsere Nächsten (Gerechtigkeit, Billigkeit). Ihrem Wesen nach liegen sie — wie aus der Definition der justitia als Cardinaltugend erhellt, vergl. p. 14. — zwischen

---

[82]) Eth. 175. und Disputatio de humilitate 327. Huc ergo veniendo, hic agendo et hinc abeundo servus es. [83]) 145. A. 187. A. [84]) 201; 187. A. [85]) 104. Diligentia illam (rationem) audit, obedientia ei paret, iustitia resecat impedimenta parendi; tandem humilitas omnibus resectis, se ipsam etiam abiicit, ut iam ne hilum quidem sit, quod obedientiam in officio suo remoretur. Vergl. auch 99. [86]) 4. princeps inter virtutes cardinales 99 virtutum cardinalium summa. [87]) 248. A. diligentia enim sine humilitate sua dicet, hoc vero non est diligentiae, sed vanitatis. Obedientia sine humilitate se suaque respiciet; hoc vero non est obedientiae, sed servitutis sui Iustitia sine humilitate modo in plus, modo in minus inclinabit etc. [88]) 85. A. Deae, quia iungunt nos et copulant cum deo quam arctissime: unde omnis nostra beatitudo atque felicitas, unde nos ipsi velut parvi quidam dii, si earum ministerio cum deo iungi nos patiamur. [89]) Eth. 84 ff. 104. [90]) Tract. II. prooemium. quaeque autem virtus particularis est accidens virtutis in officium suum exeuntis, quae proinde a virtute sic exeunte separari potest ac facile divelli. — Virtutes autem particulares non sunt aliud rei, quam virtus exiens determinate in hoc officium, vel illud. [91]) 262.

zwei Extremen.[92]) Die Enthaltsamkeit liegt zwischen der Zügellosigkeit und dem Stumpfsinn, die Tapferkeit zwischen der Raserei und der Weichlichkeit, die Frömmigkeit, respective Religion zwischen der Gottlosigkeit und dem Aberglauben; bei der Gerechtigkeit giebt G. den Mangel und das Uebermass nicht an, da er ihr Wesen bei ihrer Behandlung als Cardinaltugend schon hinreichend charakterisirt hat.

Aber diese Weltentsagung, wie sie schon oben mit wenigen Strichen skizzirt wurde, ist für G. nicht etwa jene Weltflucht, jener Quietismus, der die Hände in den Schooss legt, sondern er versteht darunter jene hohe Lebensauffassung, welche die Welt ansieht als den Schauplatz regster Thätigkeit und treuster Pflichterfüllung, ohne dieselbe zum Ziel ihrer Wünsche zu machen. Eingehend charakterisirt er dieselbe in einer Reihe von Obligationen, die Geburt, Leben und Tod des Menschen umfassen,[93]) bezüglich deren dieser durchaus nichts vermag. Das Leben gilt G. als eine heilige Verpflichtung,[94]) als ein verantwortlicher Posten,[95]) den der Mensch nicht eigenmächtig aufgeben darf. So lange er nach dem göttlichen Willen hier auf Erden weilt, hat er von den Gaben, die ihm verliehen sind, einen vernunftgemässen Gebrauch zu machen. Er hat zunächst für die Erhaltung seines Körpers Sorge zu tragen — allerdings keine ängstliche, selbstgeschaffene, um die schwindenden Kräfte des Körpers durch neue zu ersetzen, hat sich vor Gefahren zu hüten und darf sich dem ehelichen Leben aus egoistischen Gründen nicht entziehen, eine Verpflichtung, von der G. allenfalls diejenigen Naturen entbindet, die in wissenschaftlicher und ethischer Beziehung besonders hervorragen und dadurch berufen erscheinen, die Menschheit auf den königlichen Weg der Tugend hinzuleiten.[96]) Es gilt für ihn weiter die Forderung, sich einen „bescheidenen" Lebensberuf zu suchen, mit Energie die Schwierigkeiten, welche sich hierbei aufthürmen zu überwinden, und demselben nicht ohne zwingende Gründe zu entsagen.[97]) Bei der Wahl desselben darf die Aussicht auf Vergnügen und glänzende Stellung nicht massgebend sein, es gilt die Kräfte zu prüfen und sich dem sicheren Steuer der Vernunft anzuvertrauen, das uns ferne hält von der Klippe, an welcher derjenige, welcher in seiner Unbesonnenheit eine falsche Wahl getroffen hat, hängen bleibt. Interessant sind die Vorschläge, die G. in

---

[92]) 274. vergl. auch 80 ff. 270. Temperantia est virtus inter res secundas deprehensa; 271. Res secundae sunt, quae delectationem seu voluptatem conferunt. 278. Fortitudo est virtus inter adversa: adversa sunt, quae dolorem afferunt. 284. Pietas est virtus inter res divinas. 295. Religio est ea pars pietatis, quae quod humana ratione attingere non potest, sub divina revelatione amplectitur. 298. Virtus cum circa alios homines versatur, generali nomine potest vocari aequitas, eo quod illi omnes aequali nobiscum loco habendi sunt. [93]) Eth. 208. omnis enim obligatio hominis versatur circa huc venire, hic esse, hinc abire, breviter, circa huc, hic, hinc. [94]) 157. A. [95]) 150. [96]) 179. cęteri qui tantum aeris in censum non deferunt, qui nec tantum moribus et doctrina valent, ad proletarios plerumque referendi, proli generandae et educandae vacare debent: maior pars orbis adhuc incolis caret: non tamen aut hos omnes generationi addicam, aut illos omnes generatione interdicam. [97]) 107 ff.

dieser Beziehung macht.[98]) — Aber mitten in den ernsten und aufreibenden Berufsgeschäften bedarf der Mensch auch der Zerstreuung, der körperlichen und geistigen Erholung.[99]) Es ist demnach seine Pflicht, zur rechten Zeit, genau nach Bedürfniss, den Grazien zu opfern, denn der Bogen spannt sich um so straffer, wenn er nicht immer in Spannung bleibt. Aber das Vergnügen soll nicht das Ziel, sondern nur Mittel zum Zweck sein, zu neuer, frischer Thätigkeit.[100]) Im Falle, dass uns Hoffnungen nicht in Erfüllung gehen und Pläne fehlschlagen, soll uns das Bewusstsein trösten, dass Gott wohl das Streben geboten, aber das Gelingen nicht in unsre Hand gelegt hat.[101]) Trotz der tausendfachen Gefahren, die uns umdrohen, trotzdem wir in einem unermesslichen Meere von Mühseligkeiten und Beschwerden ruhelos umhergetrieben werden und aus Schwachheit die göttlichen Gebote tagtäglich übertreten, so dürfen wir dennoch nicht den Tag unsrer Geburt verfluchen.[102]) Denn die Plagen dieser Welt existiren in Wirklichkeit nur für diejenigen, die da klagen, dem eignen Selbst noch nicht völlig entsagt und sich Gott zum Eigenthum übergeben haben;[103]) auch kann die Uebertretung der göttlichen Gesetze nur demjenigen angerechnet werden, der dieselbe durch „Zustimmung" zu der seinigen gemacht hat.[104]) Noch viel weniger natürlich darf der Mensch auf Selbstmord sinnen,[105]) denn abgesehen davon, dass er die zur That nothwendige Bewegung gar nicht vollführen kann, wie wir noch unten sehen werden, ist es der göttliche Wille, dass der Mensch durch die Schule des Unglücks hindurchgehe und über den Aengsten und Nöthen des Lebens erhaben stehe.[106]) Wäre dies nicht die Absicht Gottes, so würde er ihn abrufen. Im Falle aber, dass der Herr den Knecht aus seinem Arbeitsfelde ruft, soll er freudig folgen.[107]) Unglücksfälle und Lebensüberdruss dürfen aber nicht die Flügel sein, die uns tragen; mächtiger als Ruder und Segel soll uns der Gedanke treiben, dass Gott uns ruft.[108]) Und wäre ich wirklich so thöricht, dem göttlichen Willen entgegenzustreben? Ich lächerlicher Zwerg, der sich unterfangen will, dem Herkules die Keule zu entwinden![109]) Velim, nolim, adero. —

Diese Verpflichtungen, wie ich sie in Kürze dargelegt, haben für Alle gleiche

[98]) Eth. 198. corpore bene robusto, ingenio obtuso, animo debili sum? inter fabros et baiulos merebo: corpore ac ingenio debilis, animo festivus et hilaris, cauponem agam: corpore ac animo imbecillus, ingenio aliquid valens, fartor ero, vel ludi magister: mens sublimis est et perspicax? philosophabor et alios ad sapientiam ac virtutem instituam: ad haec animus magnus, constans, inconcussus est? conferam me ad capessendam rempublicam: nullam ex his provinciis prae alia suspiciam. [99]) 199 ff. [100]) 200. Nos relaxari volumus, ut mox intendi possimus et muneri nostro pares esse. Wer in diesem Sinne sich dem Vergnügen hingiebt non recreare se, sed deo parere dicendus est. [101]) 176. [102]) Eth. 208 ff. [103]) 214. A. calamitas non est aliud, quam quod contra animi sententiam accidit. Vergl. auch 279. [104]) 215. [105]) 150 ff. [106]) 160. A. Hoc est proprium boni viri, omnes calamitates exercitiorum loco ducit. [107]) 146 ff. [108]) 149. satis erit, eum vocare. 148. A. Magnum scelus est in hac tergiversatione, et haud scio an non sui ipsius interemptione maius etc. [109]) 151.

bindende Kraft, kein Gradunterschied findet unter ihnen statt, eine ist nicht besser und nicht schlechter als die andere. Es ist demnach für denjenigen, der einzig und allein von dem Bewusstsein der Pflicht getragen wird, vollständig gleichgültig, ob er der einen oder der andern nachkommt; das einzige, was ihm begegnen kann, ist, dass an der Stelle der einen Obligation, die nach dem göttlichen Willen ausser Kraft tritt, eine andere für ihn erwächst.[110]) Und wenn ich von diesem Pflichtbewusstsein in so hohem Masse durchdrungen bin, wenn ich so meine Stellung und Aufgabe in der Welt erfasst habe: „Warum kümmere und ängstige ich mich noch? Um wen bin ich in Angst und Sorge? Um Gott? — Possen: um mich? — Ich habe mich schon lange aufgegeben, ich finde mich nicht: für die Meinen? — Noch viel weniger: weil wo „Ich“ nicht ist, auch nicht „Mein“ ist.[111]) Leben und Tod kann mich demnach nicht schrecken, der ich mir zum einzigen Ziel gesetzt habe, Gott zu gehorchen.“[112])

Gegenüber dieser energischen Betonung der Pflichterfüllung charakterisirt G. mit feiner Beobachtungsgabe das Handeln ex passione, worunter er nach dem Abschnitt de passionibus[113]) jede Handlungsweise versteht, die aus Gewohnheit, Furcht vor dem Ungewohnten, Berücksichtigung fremder Autorität, Willkür, Hartnäckigkeit und ausgeprägter Selbstsucht entspringt.

Die Leidenschaften an sich sind G. nicht die Feinde der Tugend.[114]) Insofern sie leidende Erregungen unsrer Seele sind, die vom Körper stammen, sind sie gut (in genere naturae) gleich den Sinnen Momente der menschlichen Natur[115]) und in sittlicher Beziehung Adiaphora.[116]) Nur in der Neigung ihnen zu folgen und der Vernunft abtrünnig zu werden, in dem Schwanken, ob man dieser folgen soll oder nicht, liegt das Verwerfliche. Diese Neigung aber, die sich bei allen Menschen gleichmässig ausgeprägt findet, ist G. identisch mit dem Erbsündenbegriff der Dogmatik; nur sie ist sündhaft.[117]) Man darf daher nicht gegen alle oder auch nur einzelne Leidenschaften direct ankämpfen, respective sie ganz ertödten wollen, wie einzelne philosophische Schulen den Versuch gemacht haben, denn abgesehen davon, dass dieses Beginnen gottlos ist,

---

[110]) Eth. 181. A. non interest autem eius, qui sola obligatione ducitur (et hac sola duci oportet, si boni erimus) huic obligationi vacet an illi? 185. A. nihil enim aliud obvenire mihi potest intra obligationes meas stanti, quam quod loco unius obligationis, quae intercidit, nascatur mihi alia: hic vero quid mali est? una obligatio non est melior peiorve altera ei, qui tantum obligationem quaerit. [111]) 181. Vergl. auch 185. [112]) 201. Deo obedire: hic finis noster est, hoc satis est. [113]) Eth. 325 ff. [114]) 342. [115]) 327. consistit enim in his passionibus bona pars conditionis humanae et fere potissimum per illas homines sumus, auch 324. [116]) 327. in genere autem moris nobis neque bonae, neque malae sunt, sed habent se sicut videre et audire etc. 334. in genere quidem moris adiaphorae. [117]) 327. quod vero nos passiones nostras sequamur, hoc turpe est. 328. in qua propensione, effoeminatione et vacillatione magna est turpitudo; 329; 342; 344. Proclivitas illa sine dubio supponit aliquod peccatum (quod Christiani originale vocaverunt).

ist es auch vergeblich, da jene erfahrungsgemäss an Kraft gewinnen, jemehr wir sie zu unterdrücken suchen.[118]) Aber ebensowenig dürfen sie den Grund unsrer Handlungen bilden. Das allein Richtige ist, sich ihnen gegenüber vollständig indifferent zu verhalten; mögen sie da sein oder nicht, muss für uns gleichgültig sein;[119]) sie verstummen von selbst, wenn man ihnen das Ohr verschliesst und es ganz der Vernunft leiht.[120]) Und wenn es auch dem Menschen niemals gelingen wird, sich vollständig von ihrem Einfluss frei zu machen — denn häufig wird selbst der Gute „cum" passione handeln — so darf doch niemals seine Handlungsweise „ex" passione entspringen.

Unter diesem Handeln ex passione begreift nun G., wie schon bereits angedeutet, auch jedes Handeln aus Furcht vor dem Ungewöhnlichen und aus Hartnäckigkeit. Hervorzuheben sind in dieser Beziehung namentlich zwei Punkte, auf die ich etwas näher eingehe.

G. bezeichnet nämlich das Gewissen als eine passio.[121]) Der Stimme des Gewissens folgen heisst für ihn nichts anderes, als aus Furcht vor dem Ungewohnten, also ex passione handeln. Als passio erscheint ihm aber das Gewissen, insofern die Ruhe oder Unruhe desselben davon abhängig ist, ob man seiner Stimme gefolgt ist oder nicht, was in ähnlicher Weise von den übrigen Leidenschaften gilt. Da aber die Stimme des Gewissens nicht mit der Stimme der reinen Vernunft identisch ist,[122]) so kann das Criterium für ein tugendhaftes Handeln nicht in dem Frieden oder Unfrieden des Gewissens liegen. Derjenige also, der sich bei seinen Handlungen durch dasselbe bestimmen lässt, steht noch nicht auf dem Standpunkt der reinen Vernunft, hat in ihr noch nicht den einzigen untrüglichen Massstab für die Beurtheilung seiner Handlungen gefunden.

Was den zweiten Punkt anlangt, so ist es interessant zu sehen, dass G. von einem ethischen Teufel spricht. Er versteht darunter die Zähigkeit, einen Entschluss auszuführen, einzig und allein aus dem Grund, weil man ihn einmal gefasst hat;[123]) sein Symbol ist: „Fahre fort, weil du angefangen hast!" Von ihm sind nach G. namentlich die Greise besessen, da sie mit äusserster Hartnäckigkeit ihre Lebensansichten festhalten, und die Gewohnheit ihnen zur zweiten Natur geworden ist.[124]) Er ist naturgemäss

---

[118]) Eth. 333 ff., 335, 340, 366, 367. [119]) 337. [120]) 339. [121]) 330. Notandum etiam est, quam vulgus vocat conscientiam, esse meram passionem, nempe stimulum et instinctum in animo id exsequendi, quod ratio iubet; cui cum paruerunt, sedatur paululum, ut solent aliae passiones (quo casu dicunt se habere pacatam conscientiam) cum vero contraveniunt, cruciantur et urgentur (quo casu dicunt se habere turbatam conscientiam aut stimulis conscientiae se agitari) quae omnia similiter locum habent in aliis passionibus. [122]) Eth. 331. [123]) 350. Diabolus, quod ad ethicam facit — est proclivitas persistendi in aliquo agendi genere, mere quia incepisti sic agere vergl. Eth. 137. A. [124]) 151.

der gefährlichste Feind der Tugend, jener reinen Liebe zur Vernunft, und seinem Wesen nach ewig. [125]) Es wohnt ihm, wie allen Passionen, ein gewisses Vergnügen inne, aber ein furchtbares und grausiges. [126]) Wer sich ihm ergeben hat, liegt nicht minder in den Banden der Selbstliebe, als der, welcher anderen Leidenschaften folgt. —

In eingehender Weise charakterisirt G. noch weiter die Eigenliebe, die sich in den verschiedensten Verhältnissen in der verschiedenartigsten Weise äussert. Sie ist die gefährliche Rivalin der Tugend, denn nur zwei Arten der Liebe giebt es — die Liebe zur Vernunft oder zu Gott und die Selbstliebe, von denen die erstere das „sittlich" Gute, die letztere das „angenehme" Gute erstrebt, nur zwei Güter existiren: Wir und Gott. [127]) Sie ist ihm näher der Zunder der Sünde oder vielmehr diese selbst, der Same, aus dem jedes Verbrechen sprosst. [128]) Ihre Wurzeln sind durch die ganze Menscheit hin verzweigt: [129]) überall fröhnt man diesem harten und bejammernswerthen Sclavendienst. [130])

Sie war die Ursache, weshalb selbst die hochbegabtesten heidnischen Philosophen von dem königlichen Weg der Tugend abgeirrt sind und trotz ihres *γνῶθι σεαυτὸν* sich nicht aus dem dunklen Labyrinth herauszufinden vermocht haben; [131]) sie ist noch heute der Grund, weshalb die Menschheit nicht zum ersehnten Frieden gelangt. — Mit treffenden Worten schildert G. die Sorgen der Welt, dieses Rennen und Jagen nach Genuss, dieses Haschen und Geizen nach Ruhm und Ehre. Glück und immer nur Glück, das ist das Palladium, um das sich die Menge reisst, quod felix faustumque sit die einzige Devise, die Geltung hat. [132]) Mit feiner Beobachtungsgabe verfolgt er aber auch die oft verdeckten Spuren der Selbstsucht und erschliesst mit psychologischer Feinheit ihre verborgensten Quellen.

Bei den meisten unsrer Handlungen, sagt G., begnügen wir uns mit der blossen Ehrbarkeit, [133]) und wenn wir scharf zusehen, liegen ihnen fast durchweg selbstsüchtige Motive zu Grunde. [134]) Dies ist auch der Fall, wenn sie in Hinsicht auf die ewige Seligkeit geschehen. [135]) Er zeigt uns sodann ihre deutliche Spur in der scheinbar rigorösen Moral der Stoiker, deren Ansicht über den Selbstmord [136]) der schrankenlosesten

---

[125]) 353. Patet secundo diabolum, quantum est ex natura sua, sempiternum esse, persistere enim vult, quia incepit, qui diabolo deditus est: sed hoc nunquam cessat, quantum est de se; semper enim inceperit, itaque necesse est, semper ut perseveret, qui ideo mere perseverandum esse sibi iudicaverit, quia inceperit. [126]) Eth. 352. [127]) 353. [128]) 24. est enim fomes peccati, aut potius ipsissimum peccatum; — frivolum illud verbum, quod illis in ore frequenter, in mente semper, „meum." [129]) 346. [130]) 201. [131]) praef. auctoris. [132]) Eth. 220. [133]) 308. [134]) 307. [135]) 72. A. qui probi sibi quam maxime videntur, omnia ad aeternam beatitudinem, quae eos post hanc vitam maneat, consequendam faciunt; nemo in officio, nemo in obligatione sua stat; nemini satis est ad agendum, praecepisse deum, ut hoc ageret. [136]) 163.

Willkür das Wort redet und die reine Selbstliebe auf den Thron erhebt. Seneka gleicht einem Feldherrn, der seinen Soldaten befehlen würde, feig vom Kampfplatz zu fliehen, anstatt sie zur Tapferkeit anzufeuern.[137]) Er fühlt ihre sanften Regungen in der Liebe zu den Kindern, den Angehörigen[138]) und in dem Mitleid, das wir mit Unglücklichen haben.[139]) Er vernimmt ihre leise Stimme in den Fragen nach dem Ursprung der Uebel in dieser Welt[140]) und der Beschaffenheit eines Fortlebens nach unsrem Abscheiden auf Erden.[141]) Er hört ihr leises Flüstern selbst in dem Wunsch des Sterbenden, um seiner Angehörigen[142]) oder der Schwere der eignen Sünden willen[143]) noch länger zu leben. Einen selbstsüchtigen Charakter tragen auch die meisten unsrer Gebete,[144]) indem wir um Güter dieser Welt bitten, während jene doch in erster Linie Dankgebete dafür sein müssen, dass Gott uns bei der Erfüllung unsrer Pflichten mit seiner Kraft unterstützt und mit Glück gesegnet hat — und nur insofern Bittgebete sein dürfen, als wir neuen Beistand erflehen.

Mit charakteristischen Strichen zeichnet G. weiter die Folgen dieser Selbstliebe, unter deren drückender Last, die schwerer ist als der Aetna, so Viele seufzen. Er zeigt uns die Schlauheit und Verschlagenheit,[145]) mit der die Bösen zu Werke gehen, die Engherzigkeit und den Stolz, die bei ihren Handlungen zu Tage treten, den Spott und Hass, mit dem sie die verfolgen, von deren Stirne und aus deren Augen die Hoheit und Würde strahlt. Aber er lässt uns auch den Kummer und die Angst derselben nachempfinden, wenn ihnen Hoffnungen fehlschlagen, wenn sie sich bei allem Jagen nach Genuss immer als Bettler fühlen und im Unglück vereinsamt dastehen.[146]) — Aber warum erlangt die Welt das Glück nicht, nach dem sie jagt? Warum wird die Büchse der Pandora über sie ausgegossen?[147]) Warum fühlt sie sich unglücklich? — Aus keinem andern Grund als dem, weil sie glücklich sein will.[148]) Denn das Glück ist ein Schatten, der dich flieht, wenn du ihm folgst, der dir folgt, wenn du ihn fliehst.

[137]) 169. Instruxi vos ad pugnam, commilitones: in aciem eduxi; vos vero, cum visum fuerit, fugite: quanto satius? Vos pugnate viri: state, state; et, nisi cum receptui signum dedero, ne redite. [138]) 308. [139]) 307. miserationi suae satisfacere velle non minus est philautiae, quam cuivis alii passioni. [140]) Eth. 215. A. Qui enim hoc (unde sint calamitates) quaerit, videtur eas velle amoliri; hoc vero est se ipsum quaerere, quem despectio amiserat et perdiderat. [141]) 183. [142]) 182. A. hi splendide mentiuntur, cum dicunt se non laborare de se: laborant enim de suis: Et suus supponit se: itaque de se maxime laborant illi, et, ut dixi, praetextus tantum hic quaeritur: cur enim non laborant de vidua et pupillis alterius moribundi? nisi quod hic se non inveniant, quem alibi invenerant et amabant. [143]) 183. A. ego libenter venirem ad deum e vita me vocantem; sed obstant peccata mea et magnopere vellem iam ante per poenitentiam ista diluere, ubi manifesta philautia iterum sonat et tergiversatio contra legem divinam; si enim dereliquisti te (ut debebas) quid sollicitus es, quomodo accipiaris. [144]) 211. A., 236. A., 290, 291. [145]) 332, 383. [146]) Eth. 381, 333. [147]) 242. [148]) 221. imo non alia de causa infelices omnes sunt et miseri, quam quod felices omnes et beati esse volunt: umbra est felicitas; fugit te, cum sequeris eam; sequitur te, cum fugis eam; sed et fugientem te, ne non sequatur, cautio est.

Darum gilt es, sich negativ[149]) gegen dasselbe zu verhalten, d. h. die Pflicht fest im Auge zu behalten und um seinetwillen weder etwas zu thun, noch zu unterlassen. Dann wird es dir auf dem Boden strengster Pflichterfüllung von selbst erblühen,[150]) ohne dass du es ahnst, wird es dir ins Garn gehn.[151])

Und welches Glück erwartet dich! Zwar gehören ja die Begriffe Lohn und Strafe[152]) nicht in die Ethik, da diese bloss die Norm unsres Handelns aufzustellen hat, allein der Tugendhafte ist doch von dem Bewusstsein durchdrungen, dass Gott die Seinen krönt. Aber dieser Gedanke wird für ihn nicht bestimmend sein, die Tugend zu üben. Er betrachtet die Freuden, die ihn erwarten, nicht als Lockungen, sondern als Zierden, als Blüthen, die die Tugend treibt.[153]) Und kaum vermag G. Worte zu finden, diese Freuden zu schildern; nur empfunden können sie werden, und sie sind um so grösser, je weniger wir sie geahnt haben.[154])

Indem der Mensch das egoistische Ich aufgegeben und sich dem Höchsten überlassen hat, geht er vollständig in dem göttlichen Wesen auf[155]) und wird durch die unermessliche Liebe Gottes zu dem glücklichsten Geschöpf nach ihm. Da er den Willen desselben zu dem seinigen gemacht hat, so kann sich ja nichts gegen den eignen Willen ereignen, es bleibt ihm kein Wunsch mehr zu erfüllen übrig; er ist glücklich — selbst wenn er in den Stier des Phalaris geworfen würde.[156]) Es zieht in seine Brust eine hehre Seelenruhe ein, eine tiefe, erhabene Stille. Es schweigen die Leidenschaften — jene übermüthigen und zänkischen Knaben, die den Sitz der Vernunft umtoben, und nicht beunruhigt durch die Stürme derselben hört er allein auf die Stimme der Vernunft.[157]) Wie von einer hohen Warte herab blickt diese auf Glück und Unglück mit derselben Ruhe und ertheilt in Freud und Leid ihre Befehle mit gleicher Gemessenheit.[158]) So steht der Gute da — ein Herold des göttlichen Worts, eine königliche Erscheinung, ein geborener Herrscher.[159]) Ein enges Band der Freundschaft umschlingt ihn mit allen Guten; die gleiche neidlose Gesinnung beseelt sie alle, zu gleichem Streben fühlen sie sich verbunden: die Gebote der Vernunft zu erfüllen.[160]) Und je mehr er ihr Bild anschaut,

---

[149]) 222. A. non est arcessenda felicitas, sed nec arcenda, negative nos hic habere debemus et tantum vacare obligationibus nostris, auch 224, 274. [150]) 222. mens, inquam, tam alte obligationum suarum aquis hausta, involuta, condita, sola capax est felicitatis, auch 242. u. 244. [151]) 223. [152]) Eth. 24. A. praemia virtutis poenaeque peccati ad ethicam directe non pertinent: ethica sistit gradum, cum eo ventum est, ut, quid nobis agendum omittendumve sit, clare liqueat; quid inde consequens, non putat sua referre etc. [153]) 238. gaudia sunt, non illecebrae: decora sunt, non lenocinia. vergl. auch 240. [154]) 241. A. his enim velut incautis et alio spectantibus ac occupatis iniiciuntur voluptates illae spirituales, tanto amoeniores, quanto magis improvisae fuerant et minus affectatae etc. 237. nemo novit haec gaudia, nisi qui gaudet haec gaudia: nam in sinu gaudent, quotquot hic gaudent etc. [155]) 244, 244. A. minimum ergo quod abitur a se, est ad deum ire et in deo esse etc. – adeoque cum altissimo ipse pariter quasi altissimus est. auch 245. A. [156]) Eth. 364. [157]) 367. [158]) 428. [159]) 370. [160]) 373 ff.

desto mehr wächst er selbst in der Tugend. So ist diese selbst ihr schönster und herrlichster Lohn, und „Glücklich ist der“, ruft unser Philosoph aus, „welcher sich selbst mit allen seinen Wünschen in diesen Kreislauf eingeschlossen hat.“ [161])

Sehen wir uns nun, bevor wir selbst ein Urtheil über unseren Philosophen abgeben, die verschiedenen Lehrbücher der Philosophie, soweit sie uns zu Gebote standen, etwas näher daraufhin an, inwieweit sie G. gerecht geworden sind.

Was die älteren Compendien der Geschichte der Philosophie anlangt, Tennemann, Erdmann, Geschichte der neuern Philosophie Band I. Abth. 2, Fries und Reinhold, so behandelt nur der erstere die Metaphysik G.' in ziemlich eingehender Weise, ohne die ethischen Ansichten desselben zu berücksichtigen, während die drei übrigen Werke nur einzelne Notizen über die Metaphysik und Ethik geben. Von den neuern Bearbeitern der Geschichte der Philosophie, Schaller, Feuerbach, Ritter stellt namentlich Feuerbach die Metaphysik G.' in klarer Weise dar und erkennt wie Schaller die Verdienste unsres Philosophen um die consequente Ausbildung der cartesianischen Philosophie in gebührender Weise an. Am meisten von den drei genannten Werken verdient aber das von Ritter unsre Beachtung, da es nicht nur eine ziemlich umfassende Darstellung der Metaphysik G.' bietet, sondern auch zum ersten Mal die Ethik desselben eingehender behandelt. Allein weder die Metaphysik noch Ethik geben ein charakteristisches Bild von unsrem Philosophen, da der Darstellung der ersteren die nöthige Präcision und Schärfe abgeht, und die letztere eine ziemlich farblose Darlegung seiner ethischen Ansichten ist, bei der ein System schwer zu erkennen und alles Charakteristische in der Sprache, was G. in so hohem Grade auszeichnet, verloren gegangen ist. Von den übrigen neuern und neusten Bearbeitungen der Geschichte der Philosophie, Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie, Ueberweg, Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie, Kuno Fischer — führen die drei ersteren (Ueberweg erst in der neusten Auflage besorgt von Heinze 1880) ausser den Grundzügen der Metaphysik auch den Grundgedanken der Ethik an, geben aber in letzterer Beziehung wegen ihrer allzugrossen Kürze leicht falschen Vorstellungen über unsren Philosophen Raum, wenn wir nur lesen von einer demüthigen Ergebung in den Weltlauf (Zeller und Ueberweg) von einer Missachtung der Werke und völligen Resignation in den Willen des Allmächtigen (Erdmann): während Kuno Fischer, Geschichte der neuern Philosophie

---

[161]) 380. felix qui se ipsum et desideria sua omnia intra hunc circulum conclusit.

1880. Band I. Th. II. p. 29 ff. G. mit grösserer Ausführlichkeit behandelt und gemäss seinem Plane behandeln konnte. Die Darstellung K. Fischers giebt im Ganzen ein richtiges Bild von G., doch ist eine strengere Scheidung der metaphysischen und ethischen Ansichten, vergl. die Sittenlehre p. 39, die Betonung des energischen Pflichtbegriffs und eine genauere Bestimmung der Weltentsagung wünschenswerth, da der zuletzt angeführte Punkt nur zu leicht die falsche Vorstellung von Quietismus erwecken kann, der unsrem Philosophen vollständig ferne liegt.

Allein alle die genannten Darstellungen der Geulinx'schen Philosophie, auch die Monographie Grimms, Arnold Geulinx' Erkenntnisstheorie und Occasionalismus, Jena 1875, die bloss den theoretischen Theil der Philosophie G'. behandelt und allerdings in dieser Hinsicht treffend beurtheilt, würden nicht im Stande gewesen sein, Arnold Geulinx gegenüber der ungerechten Beurtheilung Dührings*), kritische Geschichte der Philosophie, Berlin 1873. p. 275. zu schützen und seine Verdienste um die Philosophie im rechten Lichte erscheinen zu lassen, wenn dies nicht E. Pfleiderer in einer jüngst erschienenen kleinen Abhandlung: A. Geulinx als Hauptvertreter der occasionalistischen Metaphysik und Ethik, Tübingen 1882. in geeigneter Weise gethan hätte.

Das Verdienst Pfleiderers beruht darin, dass in der genannten Schrift nachgewiesen ist, wie der Occasionalismus für G. keine isolirt anthropologische Wahrheit ist, sondern eine allgemeine metaphysische, indem dieser den endlichen Dingen jede wahre Causalität abspricht und wiederholt die allgemeinen Gesetze betont, die Gott in die Bewegung gelegt hat, dass ferner das Verhältniss unsres Philosophen zu Leibnitz, der die Occasionalisten hauptsächlich in Misscredit gebracht hat, richtig erkannt und auch die Ethik etwas eingehender behandelt ist. Hinsichtlich des ersten Punktes jedoch bedarf die Ansicht Pfleiderers einer Berichtigung. Wenn Pfl. p. 22. die Redeweise G.', wenn derselbe von der göttlichen Wirksamkeit in der Welt spricht, vielfach eine ungenaue und unvorsichtig präsentische nennt — vergl. Stellen wie Eth. p. 123. Is (deus) terminos „posuit",

*) **Anmerkung:** Dühring nennt die Cartesianer keine sonderlich angenehme Erscheinung — deren Lehren von einer abgesonderten Seele und von der Art ihrer Einwirkung auf den Leib eine uns heute kaum interessirende Rolle spielen. Das System G. findet er in philosophischer Beziehung mehr als wunderlich, da nach ihm in jedem einzelnen Fall die Dazwischenkunft Gottes nothwendig wird. — Nach diesem bizarren System, fährt Düring fort, welches dem Cartesius selbst nicht fremd geblieben zu sein scheint, ist jede Handlung z. B. das Aufheben des Arms, nur durch specielle allerhöchste Dazwischenkunft denkbar. Ein weiteres Eingehen oder gar eine mit ernster Miene sich über den Gegenstand verbreitende Kritik wird der gebildete Leser nicht erwarten, und was sich in philosophischen Kreisen an Rohheiten auch noch zu unsrer Zeit in einem ähnlichen Genre vorfindet, entzieht sich gern jeder verstandesmässigen Untersuchung und mag daher als unter der Kritik unangefochten bleiben. Wenigstens hat es keinen Anspruch, in der Nähe eines Cartesius, also einer mit Rücksicht auf die Zeitumstände respectablen geschichtlichen Umgebung, irgendwie näher berücksichtigt zu werden.

ultra quos eam (actionem) efferre non „constituit" und dagegen p. 122. alius igitur quis „animat" actionem meam et vim ei ac pondus, quo tantum valeat, quod a me accipere non poterat, „impartit" —, wenn er p. 23. weiter fragt, ob wir nicht trotz dieser schwankenden Redeweise (Imperfectum abwechselnd mit Präsens) mindestens berechtigt, wo nicht verpflichtet sind, auch bei G. jene präsentische Redeweise als populäre Nachlässigkeit des blossen Ausdrucks zu betrachten und als seine strengere Meinung etwas Aehnliches mit demjenigen anzusehen, was namentlich Leibnitz in seiner Statuirung der uranfänglichen Vergangenheit göttlichen Wirkens lehrte, so kann ich mich dieser Ansicht nicht anschliessen. Dagegen spricht — ganz abgesehen von der ziemlich grossen Zahl der Präsentia — Metaph. 127: ad arbitrium nostrum motus, quem mundi conditor „effecit" et conservando continuo „efficit", ita determinatur, ut frangat, ut dividat, ut moveat quaedam corpora et hoc satis sit. Diese Stelle, die Pfleiderer ganz übersehen zu haben scheint, zeigt mit Sicherheit, dass bei G. durchaus keine populäre Nachlässigkeit in der Sprechweise anzunehmen ist, wenn es sich darum handelt, die göttliche Wirksamkeit in der Welt namhaft zu machen: sie beweist aber auch ferner noch, dass es sich bei dem Geulinx'schen Occasionalismus in der That um keine Durchbrechung der Weltordnung durch präsentische Eingriffe Gottes handelt, da die präsentische Wirksamkeit desselben streng innerhalb der Gesetze verläuft, die er ursprünglich selbst gegeben hat.

Was nun die Beurtheilung des metaphysischen Systems G.' resp. des Occasionalismus desselben betrifft, so liegen die Mängel desselben nicht allzu tief. Die Unhaltbarkeit des letzteren, wie ihn G. durchgeführt, springt am leichtesten in das Auge, wenn man seine ziemlich eingehenden Erörterungen über den Selbstmord näher erwägt. Der Mensch kann, wie G. sagt, die zum Selbstmord nothwendige Bewegung nicht ausführen, da er bloss Wollen besitzt; aber trotzdem ist er ein Selbstmörder, und es trifft ihn die Strafe der ewigen Verdammniss, weil er den Entschluss gefasst hat, aus dem Leben zu gehen, bevor er einsehen konnte, dass Gott ihn abrufe. Nur selten versagt dieser die zur That erforderliche Bewegung; er ruft vielmehr, wenn er den Selbstmord hindern will, in dem Betreffenden eine andere Willensrichtung hervor. Aber ganz abgesehen von der immerhin sehr precären Rolle, die Gott bei diesem Vorgang zu spielen gezwungen ist, bietet das ganze System G.' bedeutende Schwierigkeiten, die sich auf 3 respective 4 Hauptpunkte zurückführen lassen und zu Tage treten:

1) in der Ansicht G.' über das Verhältniss der Gottheit zur Körperwelt,

2) in der Frage nach den Unvollkommenheiten resp. der Sünde und

3) in der Auffassung des Verhältnisses der endlichen Geister zum absoluten

Geist und in der damit zusammenhängenden Frage nach der Möglichkeit des menschlichen freien Willens.

ad 1. ist nicht zu begreifen, wie bei dem Gegensatz der beiden heterogenen Substanzen: Geist und Materie, den G. sonst mit äusserster Consequenz festhält, eine Schöpfung der Körperwelt durch den unendlichen Geist möglich sein soll. Und in der That ist dieser Vorgang auch für G. ein unergründliches Geheimniss.

ad 2. Die Beantwortung der Frage nach den Unvollkommenheiten, von denen die Sünde nicht die geringste ist, macht G. bedeutende Schwierigkeiten und bleibt schliesslich doch ungelöst.

Zwar erklärt er, dass Gott weder die moralische, noch die physische Ursache der Unvollkommenheiten resp. der Sünde sei,[1]) da er nicht autor imperfectionum, autor peccati, sondern nur autor naturae sei, dass jene Unvollkommenheiten im Vergleich zu Gott nur als limites und negationes betrachtet werden müssten, und jene Neigung, die das allein Sündhafte bei den Leidenschaften bildet, daher stamme, dass wir als Kinder geboren würden,[2]) und insofern uns noch nicht im Vollbesitz der Vernunft befänden, allein er weiss recht wohl, dass er dadurch die Frage nicht löst, sondern nur weiter zurückschiebt. Ueberhaupt ist zu beachten, dass G. bezüglich dieser Fragen sich mit grosser Zurückhaltung äussert, dieselben da, wo sie brennend werden, als nicht hierher gehörig bezeichnet, ihre Lösung in die Theologie verweist und schliesslich jeden Versuch, einen Ausgleich zwischen der göttlichen Güte und Allmacht herbeizuführen, ein gottloses Jucken nennt, das die Religion gefährde.[3])

ad 3. Das Verhältniss, wie es sich G. denkt, zwischen den endlichen Geistern und dem unendlichen muss jede wahre Selbständigkeit der einzelnen Geister aufheben. Sie sind blos aliquid mentis, modi, also Arten, Modificationen des absoluten Geistes. Wenn man die Arten wegnimmt, bleibt Gott übrig.[4]) Alle Ideen und ewigen Wahrheiten sind in dem göttlichen Geist und in dem unsrigen nur insofern, als wir sie in Gott und so Gott selbst denken.[5]) Wenn wir von unsrem Geist alles Beschränkende wegdenken, bleibt Gott übrig.[6]) Auch nicht einmal von einer immanenten Wirksamkeit

---

[1]) Annotata maiora 20 ff. [2]) Eth. 329. [3]) 33. [4]) Metaph. 56. sumus igitur modi mentis, si auferas modum, remanet ipse deus. [5]) 117. Ideae omnes et veritates aeternae: ut E. G. duo et tria sunt quinque, et sunt in mente divina; sed in nostra cum nos consideramus eas in deo et sic ipsum deum. [6]) Metaph. 239. cogita te seu mentem tuam, invenies in illa cogitationem cum praecisionibus et limitationibus, quas paulo ante recensuimus, deme illas praecisiones, puram putamque invenies cogitationem, illimitatam, illaesam, integram, ad omnia se extendentem, id est, deum ipsum, unde non immerito ἁγιόγραφος noster, non longe est ab unoquoque nostrum: in ipso vivimus, movemur et sumus, ubi pulchra gradatione, cum dixisset, nos in ipso agere et in ipso pati etc.

der einzelnen Geister kann die Rede sein. Denn gilt der Grundsatz unbestritten, dass kein Ding etwas wirken kann, wovon es nicht weiss, wie es geschieht, so giebt es für uns nicht allein keine transeunte, sondern auch keine immanente Wirksamkeit. Denn wenn wir auch wohl im Stande sind, gewisse Kräfte als die nächste Ursache irgend einer Erscheinung zu erkennen, so ist doch die letzte Ursache und die Art ihrer Wirkung für uns unbegreiflich. Eine Freiheit des Willens aber, die G. so stark betont und unter allen Umständen festgehalten wissen will, kann bei einem derartigen Verhältniss der endlichen Geister zum absoluten Geist, wie es unser Philosoph feststellt, nicht existiren.

Aus dem unter Nr. 3 Angeführten erkennen wir weiter aber noch mit Deutlichkeit die Neigung G.', die gesammte Geisteswelt in die eine Substanz der Gottheit aufzulösen, eine Neigung — die, wie aus mehreren Stellen klar hervorgeht, auch hinsichtlich der Körperwelt bei ihm hervortritt.[7]) Mit vollem Recht hat demnach schon Ritter, Geschichte der Philosophie geurtheilt. XI. p. 116: „Wir sehen deutlich dass G. den Zug der reinen Vernunft stark genug fühlt, um Sätze anzuerkennen, welche nicht allein das Sein des Zeitlichen, der Bewegung, des Lebens in Zweifel stellen, sondern auch jeden wahren Unterschied der besonderen Dinge, eine jede Loslösung des Einen von dem Andern anfechten und Alles in das unendliche und ewige Sein Gottes auflösen zu wollen scheinen.“ Ob dieser Zug der reinen Vernunft bei G. nicht mächtig genug gewesen wäre, um schliesslich vollständig zur Herrschaft zu gelangen, wenn unserm Philosophen ein längeres Leben beschieden gewesen wäre, lässt sich natürlich nicht mit Sicherheit behaupten, ist aber bei der philosophischen Schärfe seines Geistes immerhin nicht unwahrscheinlich.

Was nun speciell G.' Lieblingswerk, die Ethik, anlangt, der man lange Zeit in der philosophischen Welt nicht die Aufmerksamkeit geschenkt hat, die sie verdient, so dürften einige Zeugnisse über dieselbe aus dem Anfang des vorigen Jahrhunderts für uns nicht ohne Interesse sein.

Nach Neuer Zeitungen von Gelehrten Sachen auf das Jahr 1723, November p. 868 ff.: Kortbegrip der Geulingiaensche Zedekonst etc. Te Groningen 1722. waren Ruard Andala, Prof. der Phil. und Theol. zu Franecker, ein eifriger Vertheidiger der reinen cartesianischen Philosophie, und Antonius Driessen, Prof. der Theol. zu Groningen, heftige Gegner G.' Der erstere habe, heisst es unter Anderm, in einer lateinischen Schrift

[7]) Metaph. 96. Res successive dicuntur existere per ultimum suum esse: exquo etiam Plato olim collegit, motum, tempus eaque omnia, quae se involvunt, ut mundus, partesque eius, itemque nos, quatenus homines non proprie existere, nihil enim proprie existit, nisi quod partes suas simul habet etc. — Deus nihil potest annihilare, quia omnia quae dedit ex ipso sunt et in ipso manent. vergl. auch 180.

dieser Sittenlehre die Larve abgezogen, indem er nachgewiesen, dass in ihr die Grundlehren des Spinoza und der alten Stoiker vorgetragen wären: ebendasselbe werde auch in der gegenwärtigen Schrift dargethan. Driessen, heisst es ferner, verwerfe in der Vorrede zu derselben Schrift die Sittenlehre als eine heillose Schrift. — In den Höchnötigen Cautelen, welche ein Studiosus juris — beachten soll, Magdeburg 1727. p. 344 ff. heisst es: „Einige machen zwar viel Rühmens von G.' Ethik, als wenn dieselbe nicht allein ein gottselig Buch, sondern über dieses auch recht nach denen cartesianischen Principiis eingerichtet wäre. Allein ein Liebhaber der Weisheit muss sich ebenfalls wohl dafür in Acht nehmen, weil sie einestheils mit vielfältigen Subtilitäten, die doch nichts auf sich haben, angefüllt und sehr schwer zu verstehen ist, anderntheils aber, weil sie zuletzt unvermerkter Weise auf einen Spinozismum hinausläuft.“ In dieser Beziehung werden angeführt, dass alle Dinge in der Welt aus einer unumgänglichen Nothwendigkeit, einer unendlichen und einzigen Substanz geschehen, wodurch alle Freiwilligkeit und Zurechnung des menschlichen Thuns und Lassens aufgehoben wird, ferner der Satz: „Wobei ich nichts vermag, dabei will ich auch nichts.“ Denn wenn der Mensch nichts thut noch leidet, sondern Gott allein Alles thut, und ihm Alles imprimiret, kann man wohl alsdann einen wahren Concept von Tugenden und Lasten haben? Wird nicht auf diese Weise Gott zur Ursache der Sünde gemacht?“ — Der Catalogus bibliothecae theologicae, bibliotheca Reimaniana, Hildesiae 1731. p. 1125, Arnoldi Geulings Ethica, Amstelodami 1691. berichtet: „Novum plane condidit hic auctor systema ethicum — commendandum omnino a brevitate, perspicuitate, soliditate et exquisita partium connexione. Absit tamen ut istud omnino prorsus vacare culpa dicere velimus. Multa in eo sunt nova, paradoxa et a vulgari philosophorum et theologorum consuetudine aliena, qualia sunt p. 34. de diabolo philosophico.“ Weiter heisst es aber, dass die Stellen, die man beibringe, um G.' Spinozismus zu erhärten, aus dem Autor selbst sich so erklären liessen, dass die Rechtgläubigkeit desselben nicht in Frage gestellt werde.

Und in der That war es kein Wunder, dass dieses Werk G.' die Aufmerksamkeit der Gelehrten auf sich zog und ihr Urtheil herausrief. War G. doch, wie schon Fries, Geschichte der Philosophie Band II. p. 311. treffend sagt, in Leyden der erste freie Rationalist — fügen wir hinzu überhaupt der erste Cartesianer — der Religionsphilosophie und Ethik frei philosophisch, ohne Abfindung mit dem Autoritätsglauben behandelte. Und dieses Urtheil über die Ethik G.' stimmt vollständig überein mit der Aufgabe, die sich der Verfasser gestellt hatte. Wenn er in der Vorrede zu Ethik versichert,[8]) dass er die Darstellung derselben nicht auf die Bibel gründen, sondern sich dabei auf den

---

[8]) Eth. praefatio auctoris 5.

Standpunkt der reinen Vernunft stellen werde, wenn er erklärt, dass ihm durch die Bibel wie durch ein Mikroskop das Auge nur geschärft worden sei, die ethischen Wahrheiten zu erkennen, so sind das keine leeren Worte. G. hat in der That seine Aufgabe in überraschender Weise gelöst. Klar hat er das Verhältniss erkannt, in welchem die Moral zur Religion steht.[9]) Die letztere bildet ihm die Spitze der Ethik, das Ziel derselben und des gesammten menschlichen Lebens, aber nur insofern, als sie auf ihren göttlichen Gehalt hin durch die Vernunft geprüft worden ist. Reinheit der Gesinnung geht ihm über Alles, steht ihm weit höher als jeder Autoritätsglaube, alles Formelwesen und kirchliche Ceremoniel.[10]) —

Allerdings liegt uns in der Geulinx'schen Ethik kein nach allen Seiten hin vollendetes System vor, wie wir es etwa bei Spinoza finden; namentlich fügen sich die kleineren Exposés, die zum Theil noch interessante Ausführungen einzelner sittlichen Fragen enthalten, nicht ohne Schwierigkeit in das Ganze. Allein mag immerhin das System Spinozas Dank der Genialität des Meisters — das Geulinx'sche an Grossartigkeit des Baus überragen, sich durch Festigkeit und Abrundung nach Aussen, durch correcte Durchführung der einzelnen Theile und scharfe Zeichnung der einzelnen Linien vor jenem vortheilhaft auszeichnen: an Tiefe und Solidität des Fundaments übertrifft das System G.' das Spinozistische, das von Haus aus auf selbstsüchtiger Basis ruht und erst später mehr den Charakter der Selbstlosigkeit annimmt — und an psychologischer Feinheit in der Durchführung einzelner Partien steht es jenem sicher nicht nach. Aber trotz dieser fundamentalen Verschiedenheit beider Systeme findet sich bei einer genaueren Betrachtung derselben eine Menge gradezu überraschender Berührungspunkte, namentlich hinsichtlich des Werthes der Selbsterkenntniss, der unbedingten Herrschaft der Vernunft, der Freiheit und Beurtheilung der Affecte, sodass eine eingehende Vergleichung beider Systeme von hohem philosophischen Interesse sein dürfte.

Um noch einige Vorzüge der Ethik unsres Philosophen hervorzuheben, erinnere ich nur an jene unbedingte Herrschaft der Vernunft, deren Stimme als ein kategorischer Imperativus durch das ganze System hindurchklingt; sie findet in der Lehre von dem ethischen Teufel, die an sich paradox und barock erscheinen könnte, ihre höchste Bestätigung. Ich erwähne ferner jenes lebhafte Pflichtbewusstsein, das auch diejenigen Functionen, zu welchen wir durch Instinkt und Neigung hingeleitet werden, ich meine die Erhaltung unsres Lebens, durch Speise und Erholung, unter dem

[9]) Eth. 295 ff. [10]) Metaph. 90. optimus autem cultus, imo continuus cultus dei, est syncerus ac bonus animus: in gestibus et devotionis signis externis non debemus esse scrupulosi, quia illa parum ad rem faciunt.

Gesichtspunkt der Pflicht betrachtet. Ich verweise schliesslich auf jene feinen psychologischen Beobachtungen und Durchführungen, wie sie in der Entwicklung der Cardinaltugenden, in der Auffindung der versteckten Spuren der Selbstliebe und in der Schilderung des Tugendlohnes zu Tage treten.

Wenn wir nun noch zum Schluss das Resultat unsrer Untersuchung kurz zusammenfassen sollen, so möchten wir uns dahin äussern: Es liegt uns in dem metaphysischen System G.' das Ringen eines Mannes vor, der auf dem Boden der cartesianischen Philosophie nach einem Ausweg sucht, welchen er unmöglich finden konnte, der aber in diesem Streben durch die unerbittliche Consequenz des Denkens hart an die Schwelle des Spinozismus geführt wird und den Pantheismus streift. Aber ein derartiger Versuch — denn nicht anders können wir das Streben G.' bezeichnen, den Gegensatz der beiden Substanzen zu überwinden — begründet nicht die Grösse eines Mannes, und hierin wollen wir sie auch nicht suchen, obwohl G. selbst in dieser Beziehung nicht ohne Bedeutung für die Philosophie gewesen ist, denn indem er den Gegensatz zwischen den beiden Substanzen des Geistes und Körpers verschärft und die Consequenzen gezogen, hat er den Dualismus schon im Princip überwunden. Seine wahre Bedeutung liegt vielmehr in dem praktischen Theile seiner Philosophie. Hier hat er, unabhängig von jedem Autoritätsglauben, auf freier Grundlage der Vernunft ein System gestaltet, das unter den ethischen Systemen aller Zeiten eine hervorragende Stellung einnehmen wird.

